

Praktiken der Differenz

Diasporakulturen
in der Zeitgeschichte

*Herausgegeben
von
Miriam Rürup*

Sonderdruck

Veröffentlichungen des
Zeitgeschichtlichen Arbeitskreises Niedersachsen

Herausgegeben von Bernd Weisbrod

Band 26

© Wallstein Verlag, Göttingen 2009
www.wallstein-verlag.de
ISBN 978-3-8353-0509-0



WALLSTEIN VERLAG

MARTIN SÖKEFELD

Diaspora und soziale Mobilisierung
Kaschmiris in Großbritannien

Einleitung

Die Thematik von Diaspora und Migration wird häufig mit Fremdheit verknüpft. Dies findet sich auch im Titel der Tagung, zu der dieser Beitrag entstanden ist und der unter Bezug auf Diaspora die Frage stellt: Fremd im eigenen Land? Ich möchte jedoch dafür plädieren, Diaspora nicht zentral und definitorisch mit »Fremdheit« zu verknüpfen. Das liegt nicht daran, dass »Fremdheit« – wie Diaspora – ein schwieriger Begriff ist. Fast alle in den Sozial- und Geisteswissenschaften verwendeten Konzepte sind schwierig und bleiben bei längerer Reflexion kaum noch fassbar. Damit umzugehen ist unsere tägliche Aufgabe. Das Problem mit der »Fremdheit« ist eher, dass sie, wenigstens im außerwissenschaftlichen Diskurs, gerade *nicht* als Begriff problematisiert wird. Was, oder besser gesagt, *wer* fremd ist, das scheint offensichtlich und selbstverständlich zu sein. Als »fremd« betrachtet werden zum Beispiel Migranten, und das ist problematisch, weil Migranten der Zuschreibung von Fremdheit letztlich nicht entkommen können. Die Zuschreibung von Fremdheit führt zur dauerhaften Ausgrenzung aus dem Eigenen. Diese Erfahrung machen Einwanderer in Deutschland tagtäglich, wenn sie *per definitionem* als »Fremde«, als »Ausländer« betrachtet und behandelt werden, egal, wie lange sie bereits im Land leben und wie gut sie sich – aus ihrer eigenen Sicht – eingegliedert haben. Fremdheit ist nicht zuletzt eine wertende Zuschreibung, die aussagt, dass eine Gruppe oder eine Person nicht »dazu« gehört. Fremdheit impliziert Misstrauen, möglicherweise sogar Ablehnung. Lange genug gab es besonders in Deutschland eine Komplizenschaft von wissenschaftlichem und alltäglichem Diskurs in der Ab- und Ausgrenzung der »Fremden«, zum Beispiel durch einen hegemonialen methodologischen Nationalismus in der Migrationsforschung. Das sollte dringend überwunden werden.¹

¹ Siehe dazu Martin Sökefeld, »Wir sind auch da!« Aleviten in Hamburg und der Kampf um Anerkennung, in: Angelika Eder (Hg.), »Wir sind auch da!« Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten, Forum Zeitgeschichte, Bd. 14, Hamburg 2003, S. 243–265; und Martin Sökefeld, Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Einwanderer aus der Türkei in Deutschland, in: ders. (Hg.), Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz, Bielefeld 2004, S. 9–34.

Niemand ist »an sich« fremd, sondern immer nur aus bestimmten Perspektiven, in bestimmten Situationen, durch bestimmte Zuschreibungen. So sind auch Migranten nicht notwendigerweise und in jedem Kontext »Fremde«, sondern werden zu Fremden gemacht. Fremdheit ist dann eine reale, aber kontingente Erfahrung. Fremdheit ist eine soziale Konstruktion, und es gilt die Bedingungen und Mechanismen dieser Konstruktion zu untersuchen und zu reflektieren. Wenn – auch mit einem Fragezeichen – Diaspora als Konzept unmittelbar mit Fremdheit verknüpft wird, berauben wir uns weitgehend der Möglichkeit, diese Konstruktion zu untersuchen, weil sie im Begriff ja schon vorausgesetzt wird.

Eine Definition von Diaspora

Ich ziehe eine offenere Definition von Diaspora, ohne wertende Elemente, vor. Für meine eigene Arbeit verstehe ich auf der Basis der Diskussion und Weiterentwicklung des Konzepts in den letzten zwanzig Jahren unter »Diaspora« *vorgestellte transnationale Gemeinschaften*. »Transnational« bezieht sich auf den ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes *diaspora*, also die »Zerstreuung« über eine Distanz in mehrere »Gemeinschaften«, die voneinander getrennt, aber doch miteinander verbunden sind. »Vorgestellte Gemeinschaft« ist in gewisser Weise ein Pleonasmus, denn eine Kategorie von Menschen wird dadurch zu einer Gemeinschaft, dass sie sich selbst als solche vorstellt. Das bedeutet, dass sie sich als »eigene« Gemeinschaft vorstellt, getrennt und unterschieden von anderen. Ein Grad an Differenz ist somit impliziert. Der Begriff der »Differenz« ist dem der »Fremdheit« vorzuziehen, weil er keine Wertung voraussetzt und weil Differenz von der betreffenden Gemeinschaft selbst in Anspruch genommen werden kann, während Fremdheit ihr in der Regel von außen, durch andere zugeschrieben wird. Damit befinden wir uns im Bereich dessen, was mit einem anderen komplexen und schwierigen Konzept bezeichnet wird: Identität. Die Identitätsdebatte(n) der letzten Jahrzehnte sind weitgehend zu dem Konsens gekommen, dass Identität gerade nicht das ist, was sie im Wortsinn zu sein vorgibt, nämlich *identisch*, sich selbst gleich. Zu betonen, dass jedes Individuum über verschiedene Identitäten verfügt, die sich teilweise überlappen, aber auch gegeneinander sperren und miteinander in Konflikt stehen können, und die das Individuum mit jeweils verschiedenen anderen zu Gruppen oder Gemeinschaften zusammenbinden können, dass Identitäten nicht eindeutig und fixiert sind, sondern prozesshaft-dynamisch und oft genug ambivalent, das löst wohl heute kaum noch Widerspruch aus. So komplex,

ambivalent, widersprüchlich und dynamisch wie die in Frage stehenden Identitäten sind auch die von ihnen abgeleiteten Gemeinschaften.

Gemeinschaft und Mobilisierung

In der Geschichte der Sozialwissenschaften wurde seit Ferdinand Tönnies' Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft² »Gemeinschaft« vor allem als soziologischer Gruppentypus betrachtet. Die kritische Diskussion des Konzepts³ hat unter anderem betont, dass »Gemeinschaft« als soziale Struktur und »Gemeinschaft« als symbolische Konstruktion nicht deckungsgleich sind. Es ist jeweils eine empirisch zu klärende Frage, inwieweit eine symbolische, kulturelle Konstruktion, eine »Vorstellung« oder Imagination von Gemeinschaft, mit sozialen Gemeinschaftsbeziehungen unterlegt ist. Nicht-Kongruenz ist in mehreren Hinsichten möglich: z. B. hat nicht jede soziale Gemeinschaft auch eine Gemeinschaftsvorstellung, einen Gemeinschaftsdiskurs, es können verschiedene Vorstellungen über eine Gemeinschaft miteinander konkurrieren, oder nicht alle Individuen, die von einer bestimmten Gemeinschaftsvorstellung in Anspruch genommen werden, akzeptieren diese Vorstellung und identifizieren sich dementsprechend. Gemeinschaft ist also nichts, das unproblematisch einfach gegeben wäre. Die Frage des Zusammenhangs von sozialen Beziehungen und symbolischer Gemeinschaft wird dann zu einer Frage der *sozialen Mobilisierung* für bestimmte symbolische Vorstellungen von Gemeinschaft, die empirisch, sozialwissenschaftlich untersucht werden kann. Dabei gilt es zunächst, nach den Aktivisten der Mobilisierung für bestimmte Vorstellungen zu fragen: Wer propagiert welche symbolische Konstruktion von Gemeinschaft? Genauso muss aber auch danach gefragt werden, wer sich für welche symbolische Konstruktion von Gemeinschaft mobilisieren *lässt*, denn es gibt nicht nur »Produzenten« solcher Vorstellungen, sondern auch ihre rezipierenden

2 Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt 2005.

3 Zur Diskussion um Gemeinschaft und *community* siehe Anthony P. Cohen, The Symbolic Construction of Community, London 1985; Vered Amit (Hg.), Realizing Community: Concepts, Social Relationships and Sentiments, London 2002; Vered Amit/Nigel Rapport, The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity, London 2002. Die Idee der vorgestellten Gemeinschaft (*imagined community*) geht natürlich auf Anderson zurück: Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1983. Balibar hat betont, dass nicht nur Nationen, sondern alle Gemeinschaften immer auch auf Vorstellungen beruhen: Étienne Balibar, The Nation Form: History and Ideology, in: *Review* 13 (1991), S. 329–336.

»Konsumenten«. Weiter kann man nicht davon ausgehen, dass eine bestimmte Vorstellung der Gemeinschaft von allen potentiellen Angehörigen geteilt wird. Konflikte um differierende und konkurrierende Gemeinschaftsvorstellungen können wichtig sein, wie etwa die Frage, welche Rolle Religion für eine Gemeinschaft spielen soll. Dabei muss untersucht werden, in welchem Zusammenhang solche konkurrierenden Ideen mit Auseinandersetzungen um Macht und Anhängerschaft stehen. Und schließlich gilt es stets zu fragen, in welchem gesellschaftlichen und politischen Rahmen diese Auseinandersetzungen stattfinden, denn das gesellschaftliche Umfeld wie etwa die Inkorporationsbedingungen in einer Einwanderergesellschaft können entscheidenden Einfluss auf die konkrete Form von Gemeinschaftsvorstellung und Mobilisierung haben.

Diaspora als Prozess sozialer Mobilisierung

Genau solche Fragen müssen auch an die Konstruktion von Diasporas als vorgestellte transnationale Gemeinschaften gestellt werden. Damit kann die Prozesshaftigkeit von Diaspora gefasst werden, und wir entgehen der häufig kritisierten Essentialisierung des Konzeptes, die sich darin äußert, eine Diasporagruppe fest an ein »Herkunftsland« anzuschließen.⁴ Diasporas sind nicht einfach da, und sie entstehen auch nicht einfach durch Migration aus einem Herkunftsland, an das sie als »seine« Diaspora angebunden sind. Diese These, dass eine Diaspora quasi vom Herkunftsland aus entsteht, die Brian Axel die »place of origin thesis«⁵ nennt, erscheint uns gemeinhin so »natürlich« und einleuchtend, dass es schwierig ist, sie zu hinterfragen. Tatsächlich bilden aber Migranten aus einem Herkunftsland nicht notwendigerweise eine Diaspora mit einer Gemeinschaftsvorstellung. So ließe sich zum Beispiel argumentieren, dass »die Türken« in Deutschland nicht in diesem Sinne eine Diaspora in Deutschland bilden, wohl aber manche Subgruppen der ehemals aus der Türkei eingewanderten Menschen, wie etwa Kurden oder Aleviten, weil es nur in engen Grenzen sozial wirksame Gemeinschaftsvorstellungen gibt, die Menschen türkischer Herkunft in Deutschland zu einer Gemeinschaft vereint. Umgekehrt können Menschen in der Migrationssituation dadurch zu einer Diaspora werden, dass sie sich ein neues,

4 Siehe Yasemin Soysal, *Citizenship and Identity: Living in Diasporas in Post-War Europe?* in: *Ethnic and Racial Studies* 23 (2001), S. 1-15; und Floya Anthias, *Evaluating »Diaspora«: Beyond Ethnicity?* in: *Sociology* 32 (1998), S. 557-580.

5 Brian Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of a Sikh »Diaspora«*, Durham 2001.

gemeinschaftsbildendes Herkunftsland »erfinden«. Das ist etwa bei Sikhs geschehen, die sich nach 1984, dem Jahr des Angriffs der indischen Armee auf den Goldenen Tempel in Amritsar, verstärkt nicht mehr als Migranten aus Indien identifiziert haben, sondern als Angehörige von Khalistan, einer eigenständigen Nation, die territorial im Punjab verortet ist.⁶ Ein Beispiel, das ohne die Konstruktion einer territorialen Nation auskommt, sind Aleviten aus der Türkei, die sich seit den 1980er Jahren verstärkt als eigenständige Gruppe definierten und Gemeinschaftsvorstellungen mit eigenen Institutionen und politischen Kampagnen untermauerten.⁷

Mein Argument ist, dass eine Diaspora nicht automatisch durch Migration entsteht (oder dadurch, dass eine bestimmte Gruppe in einen Kontext gerät, in dem sie als »fremd« kategorisiert wird), sondern durch Prozesse der sozialen und kulturellen Mobilisierung, die bestimmte Gemeinschaftsvorstellungen propagieren und sozial wirksam machen. Analog zu anderen Identitätsbewegungen geschieht das in der Regel dadurch, dass »Vordenker« Vorstellungen von Gemeinschaft entwickeln und verbreiten, Anhänger, Unterstützer für diese Vorstellung suchen, und sie in bestimmten Institutionen, wie etwa Parteien oder Vereinen manifest werden lassen. Damit werden Menschen für eine Diaspora mobilisiert. Häufig werden von verschiedenen Vordenkern parallel konkurrierende Gemeinschaftsvorstellungen entwickelt, die miteinander in Wettbewerb um Anhänger und Anerkennung stehen.

Prozesse der Mobilisierung von Diaspora können mit Konzepten der Theorie sozialer Bewegungen untersucht werden, die in erster Linie eine Theorie sozialer Mobilisierung ist.⁸ Vor allem drei Konzepte sind hier relevant:

- *political opportunity structures*: Damit werden die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen gefasst, unter denen überhaupt soziale Mobilisierung stattfinden kann. Es stellt sich die Frage, in welchen Kontexten Mobilisierung stattfindet und in welchen nicht, bzw. warum eine Mobilisierung in einem bestimmten Zeitrahmen erfolgreich ist, in einem anderen aber nicht.

6 Brian Keith Axel, *The Nation's Tortured Body*; Darshan Singh Tatla, *The Sikh Diaspora: The Search for Statehood*, Seattle 1999.

7 Martin Sökefeld, *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, New York 2008.

8 Martin Sökefeld, *Mobilising in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora*, in: *Global Networks* 6 (2006) 3, S. 265-284. Zur Theorie sozialer Bewegungen siehe z. B. Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge 1998; oder als Überblick Donatella Della Porta/Mario Diani, *Social Movements: An Introduction*, Oxford 1999.

- *mobilising structures and practices*: Damit sind soziale Strukturen / Institutionen und Handlungsformen gemeint, durch welche die Mobilisierung geschieht. Etwa Vereine, denen man beitreten, oder bestimmte Veranstaltungen, an denen man teilnehmen kann.
- *Frames*: Damit sind grundlegende Ideen gemeint, die für bestimmte Vorstellungen von Gemeinschaft zentral sind. Diese können sich von Fall zu Fall voneinander unterscheiden, es gibt aber auch »meta frames«, die für verschiedene Gemeinschaftsvorstellungen eine zentrale Rolle spielen, wie etwa die Idee der Identität, der Herkunft oder der »Wurzeln«.

Darüber hinaus erachte ich es als unerlässlich, sich auch die *politische und soziale Dynamik der Mobilisierung* anzuschauen. Mobilisierung ist kein linearer Prozess, sondern normalerweise von Brüchen, Konflikten und Widersprüchen zwischen verschiedenen Akteuren geprägt.

Diaspora mittels dieser Konzepte zu betrachten, ermöglicht eine differenzierte und differenzierende Perspektive. Diaspora wird dann selbst zu einem sozialen Prozess. Die Essentialisierung von Diaspora (die aus der Perspektive der Diasporaakteure, in ihren Gemeinschaftsdiskursen und Anerkennungsforderungen eine zentrale Rolle spielen kann) weicht damit in der Analyse einer konstruktivistischen Perspektive. Diaspora als Mobilisierungsprozess zu betrachten bedeutet auch, dass Diaspora wieder »de-mobilisiert« werden kann, dass eine Vorstellung von Gemeinschaft Bedeutung, Überzeugungskraft und Anhänger verlieren und damit irrelevant werden kann. In der Geschichte von Diasporagemeinschaften spielen häufig wellenförmige Bewegungen eine wichtige Rolle, in denen sich abhängig von kritischen Ereignissen und Entwicklungen Phasen starker Mobilisierung mit Phasen geringer Mobilisierung abwechseln können. Schließlich ermöglicht die Mobilisierungsperspektive auch, die Angehörigen einer Diaspora differenziert zu betrachten: Nicht alle sind für eine Diaspora gleichermaßen engagiert. Vor allem gibt es zunächst die, die mobilisieren – als Aktivisten –, und dann die, die mobilisiert werden sollen und sich möglicherweise mobilisieren lassen – als Unterstützer. Nicht jedes Individuum, das einer Diaspora zugeordnet wird, ist gleichermaßen »diasporisch«. Auch diese Differenzierung hilft, Essentialisierungen zu vermeiden. Weiter ermöglicht die Konzeptionalisierung von Diaspora als Prozess sozialer Mobilisierung verschiedene, konkurrierende Modelle von Gemeinschaft und widerstreitende Mobilisierungsprozesse zu fassen.⁹

9 Unter Aleviten in Deutschland gibt es etwa erbitterte Konflikte darüber, ob Aleviten als Muslime vorgestellt werden sollen, oder als eine eigenständige religiöse Gruppe außer-

Im Folgenden möchte ich das Beispiel der Kaschmiri-Diaspora in Großbritannien mit den hier vorgestellten Konzepten untersuchen.

Die Mobilisierung einer Kaschmiri-Diaspora in Großbritannien¹⁰

Menschen aus Kaschmir leben in größerer Zahl seit den 1950er Jahren in Großbritannien. Von einer Kaschmiri-Diaspora kann man sinnvoll aber erst seit jüngerer Zeit sprechen, denn lange Zeit haben sich diese Menschen überwiegend nicht als Kaschmiris, sondern als Pakistaner identifiziert. Auch heute noch spielt die Identifizierung als Pakistaner für viele eine wichtige Rolle. Insofern ist die Mobilisierung einer Kaschmiri-Diaspora ein Prozess, der noch nicht abgeschlossen ist.

»Kaschmir« ist die Kurzform für den ehemaligen Fürstenstaat Jammu und Kaschmir. Kaschmir ist heute ein komplexes politisches und territoriales Gebilde, da der Staat infolge des Kaschmirkonfliktes und der Auseinandersetzung zwischen Indien und Pakistan in drei politisch getrennte Regionen geteilt ist. Die Angehörigen der Kaschmiri-Diaspora in Großbritannien stammen fast ausschließlich aus dem nominell eigenständigen, tatsächlich aber vollständig von Pakistan kontrollierten Azad Kaschmir (»Freies Kaschmir«).¹¹ Die regionale Herkunft ist sogar noch enger konzentriert, denn die britischen Kaschmiris kommen ganz überwiegend aus den südlichen Distrikten Azad Kaschmirs, aus Mirpur, aber auch aus Kotli und Bhimber. Die Basis für die Migration aus Mirpur, das damals zur Provinz Jammu gehörte, begann schon vor der Unabhängigkeit des Subkontinents. Viele Mirpuris arbeiteten außerhalb Kaschmirs, da vor allem für Muslime die wirtschaftlichen Bedingungen in der Region selbst eher schlecht waren, nicht zuletzt aufgrund der hohen Besteuerung durch den Maharaja von Kaschmir. Viele Mirpuris ließen sich in die britisch-indische Armee rekrutieren oder arbeiteten als Matrosen auf britischen Handelsschiffen. Einige der Matrosen, die englische Häfen anliefen, verließen dort ihre Schiffe und schlugen sich in England durch, vor allem als Hausierer. Während des Zweiten Weltkriegs

halb des Islams, siehe Martin Sökefeld, *Difficult Identifications: The Debate on Alevism and Islam in Germany*, in: Jörn Thielmann/Ala Al-Harmanch (Hg.), *Islam and Muslims in Germany*, Leiden 2008, S. 267–297.

10 Für die großzügige Förderung meiner Forschung zur Kaschmiri-Diaspora danke ich der Wenner-Gren Foundation, New York.

11 Neben Azad Kaschmir werden auch die so genannten Northern Areas (Gilgit und Baltistan) von Pakistan kontrolliert; diese Region wird im Unterschied zum nominell eigenständigen Azad Kaschmir sogar direkt von Pakistan verwaltet. Der von Indien kontrollierte Teil Kaschmirs ist als Jammu und Kaschmir Bundesstaat der Indischen Union.

waren sie als Arbeiter in der britischen Industrie beschäftigt, und auch nach dem Krieg und nach der Unabhängigkeit und Teilung des Subkontinentes kamen sie in der Industrie unter. Allmählich entwickelte sich eine langsam anwachsende Kettenmigration aus der Region Mirpur nach England, vor allem in die West Midlands (Birmingham, Coventry) und nach West Yorkshire (Bradford). Die Migration wurde in den 1960er Jahren durch den Bau des Mangla-Stausees verstärkt, der die Stadt Mirpur und die umliegenden Agrarflächen im Wasser verschwinden ließ. Nachdem zunächst alleinstehende Männer migriert waren, die dann ihre Söhne oder Neffen nachholten, zogen in den 1960er Jahren langsam auch weibliche Familienmitglieder nach England, so dass letztlich ganze Haushalte und Familien verlagert wurden.¹²

Die Migrationsgeschichte der »Mirpuris« unterscheidet sich kaum von der anderer südasiatischer Gruppen in Großbritannien. Ihre Identitätsgeschichte ist jedoch ziemlich komplex. Ein wichtiger Einschnitt fand 1947 mit der Teilung und dem Beginn des Kaschmirkonfliktes statt. Mirpur wurde zu einem Teil Azad Kaschmirs, das in den Herrschaftsbereich Pakistans fiel und von der *Jammu and Kashmir Muslim Conference* dominiert wurde, der Partei, die sich für den Anschluss Kaschmirs an Pakistan einsetzte. Zwar gab es damals auch in Mirpur politische Akteure, die für die Eigenständigkeit der Region eintraten, aber die pro-pakistanischen Akteure waren – nicht zuletzt wegen der Unterstützung Pakistans – ganz und gar dominant. Die Migration aus Mirpur nach England lief über Pakistan. Azad Kaschmir hat keinen eigenen Flughafen, und der »Staat« war schon damals international nicht anerkannt, so dass alle erforderlichen Papiere bei der britischen High Commission in Pakistan beantragt werden mussten. Als aufgrund britischer Immigrationsbeschränkungen die Migranten Pässe brauchten, bekamen die Emigranten aus Mirpur pakistanische Pässe ausgestellt. Somit wurden sie Ende der 1960er Jahre formell in Großbritannien zu Pakistanern. Da viele Mirpuris die Idee des Beitritts Azad Kaschmirs zu Pakistan unterstützten, identifizierten sie sich auch selbst als Pakistaner. Von den anderen Pakistanern in England wurden sie als Mirpuris bezeichnet, was wiederum eher abschätzig und abwertend konnotiert war. »Mirpuris« galten ihnen als ungebildete »Hillbillies«, die nicht einmal richtig Punjabi oder Urdu sprechen konnten. Auch in der britischen Gesellschaft wurden die Mirpuris als Paki-

staner klassifiziert und etwa im Zensus als Pakistaner gezählt. Genauso kategorisierte die akademische Literatur die Migranten aus Mirpur als Pakistaner.¹³

Aber es gab auch Akteure, die an der Selbstidentifizierung als Kaschmiris festhielten, denn nicht alle Menschen in und aus Mirpur akzeptierten das politische Ziel des Beitritts Kaschmirs zu Pakistan. Vor allem Sympathisanten der *Jammu and Kashmir Plebiscite Front*, einer Partei, die 1965 in Azad Kaschmir gegründet wurde, traten für die Unabhängigkeit Kaschmirs ein. Politisch relevant wurde die Kategorisierung als »Kaschmiri« in Großbritannien erstmals Anfang der 1970er Jahre mit der Gründung einer kleinen und kurzlebigen Partei, der *United Kashmir Liberation Front*. Einige dieser Akteure waren auch in der *Pakistani Workers Association* (PWA) engagiert, einer linken Organisation von Migranten aus Pakistan, die nach dem Vorbild der viel älteren *Indian Workers Association* gegründet worden war. Akteure aus Mirpur in der PWA gründeten Mitte der 1970er Jahre eine eigenständige *Kashmiri Workers Association* (KWA), die zwar niemals zu einer großen Massenorganisation wurde, aber dennoch für die Kaschmiri-Bewegung in Großbritannien wichtig war und zahlreiche Anstöße lieferte. So begann die KWA auf ihren Veranstaltungen Pahari, die Sprache der Mirpuris, zu sprechen, anstelle der pakistanischen Nationalsprache Urdu. Ende der 1990er Jahre engagierten sich Akteure der KWA für die Anerkennung der Kaschmiris als eigener Gruppe im britischen Zensus. Mit der *United Kashmir Liberation Front* (UKLF) und der KWA existierte ein Strang der politischen Mobilisierung in Bezug auf Kaschmir, der sich als links kategorisieren lässt. Ein zweiter, nationalistischer Strang entwickelte sich mit der Gründung der *Jammu and Kashmir Liberation Front* (JKLF) 1977 in Birmingham. Die JKLF entstand als Unterstützungsorganisation für die *Plebiscite Front* in Azad Kaschmir. Anfang der 1980er Jahre trennte sich die JKLF jedoch organisatorisch von der *Plebiscite Front* und gründete ihrerseits einen Ableger in Azad Kaschmir.

Im Unterschied zur KWA wurde die JKLF zu einer Massenorganisation unter Kaschmiris in Großbritannien. Auslöser dafür war die Hinrichtung von Maqbool Bhatt, einem militanten Aktivisten, der aus dem indisch kontrollierten Teil Kaschmirs stammte, aber mehrfach über die »Line of Control« wechselte, die die indisch und pakistanisch kontrollierten Territorien

12 Zur Geschichte der Migration aus Mirpur nach England siehe Virinder Kalra, *From Textile Mills to Taxi Ranks: Experiences of Migration, Labour and Social Change*, Aldershot 2000; und Verity Saifullah Khan, *The Pakistanis: Mirpuri Villagers at Home and in Bradford*, in: James L. Watson (Hg.): *Between two Cultures*, Oxford 1977, S. 57–89.

13 So zum Beispiel Muhammad Anwar, *The Myth of Return: Pakistanis in Britain*, London 1979; Badr Dahya, *Pakistanis in Britain*, in: *New Community* 2 (1972) 1, S. 25–33; und Roger Ballard, *Migration and Kinship: The Differential Effects of Marriage Rules on the Processes of Punjabi Migration to Britain*, in: C. Clarke/Ceri Peach/Steven Vertovec (Hg.), *South Asians Overseas*, Cambridge 1990, S. 219–249.

voneinander trennt. Maqbool Bhatt war eine der Führungsfiguren der *Plebiscite Front*, er hatte aber auch eine militante Organisation mitgegründet, die im indischen Jammu und Kaschmir einen Aufstand auslösen wollte, die *National Liberation Front*.

Aktivisten aus dem Umfeld der JKLF entführten im Winter 1984 den indischen Konsularbeamten Ravinder Mhatre in Birmingham. Ziel der Entführung war, Maqbool Bhatt, der seit Jahren in indischen Gefängnissen war, freizupressen. Die indische Regierung ließ sich darauf jedoch nicht ein. Der entführte Mhatre wurde umgebracht und daraufhin der inhaftierte Maqbool Bhatt hingerichtet. Nach der Ermordung Mhatres setzte die britische Polizei das Umfeld der JKLF massiv unter Druck. Zahlreiche Akteure wurden verhaftet. Die KWA, die gut mit britischen linken und Anti-Rassismusorganisationen vernetzt war, startete mit Unterstützung solcher Organisationen eine Kampagne, die die Verfolgung durch die Polizei als Rassismus darstellte. Tatsächlich wurden die meisten Verhafteten wieder frei gelassen. Die JKLF erschien nun als eine Widerstandsbewegung. Maqbool Bhatt erhob sie als ihren Märtyrer zu einer Symbolfigur. In der Folge gelang es der JKLF, viele Kaschmiris zu mobilisieren. In ganz Großbritannien wurden Ortsvereine der Organisation gegründet. 1988/89 war die JKLF, unterstützt durch den pakistanischen Geheimdienst, an der Entstehung des Aufstandes im indischen Jammu und Kaschmir beteiligt. Dies trug weiter zur Popularität der JKLF, auch im Vereinigten Königreich, bei. Da die JKLF jedoch keine eindeutig pro-pakistanische Position einnahm, sondern für die Unabhängigkeit Kaschmirs eintrat, unterstützten pakistanische Kräfte bald anstelle der JKLF pro-pakistanische und islamistische Gruppen in Kaschmir. Die JKLF fiel in Ungnade und durchlief zahlreiche Spaltungen.

Inzwischen war an die Seite des in Bezug auf Kaschmir orientierten politischen Engagements von Kaschmiris in England jedoch auch ihr lokalpolitisches Engagement innerhalb des britischen politischen Systems getreten. Kaschmiris waren schon seit den 1970er Jahren in die Labour Party eingetreten. Seit den 1980er Jahren wurden einige von ihnen als Vertreter in die Räte von Städten wie Bradford und Birmingham gewählt.

An verschiedenen Punkten setzte eine Bewegung ein, die darauf abzielte, Kaschmiris in Großbritannien von Pakistanern zu trennen und die Anerkennung als eigenständige ethnische Kategorie einzufordern. Auf lokaler Ebene gibt es in Großbritannien im Gegensatz zu Deutschland eine institutionalisierte multikulturalistische Politik. So haben z.B. Patienten in Krankenhäusern Anspruch auf Übersetzer, wenn sie des Englischen nicht ausreichend mächtig sind. Schulen, Stadtentwicklung und Beschäftigungs-

verhältnisse der öffentlichen Verwaltung werden nach ethnischer Zugehörigkeit überwacht und kontrolliert, mit dem Ziel, die Angehörigen ethnischer Minderheiten gleichberechtigt teilhaben zu lassen. Auch in diesem Rahmen galten Migranten aus Mirpur/Azad Kaschmir als Pakistaner. Es gab keine statistische *monitoring*-Kategorie »Kaschmiri«. Kaschmiri-Aktivisten waren der Ansicht, dass die tatsächliche soziale Situation der Kaschmiris in den Städten Englands dadurch verdeckt wurde, dass sie statistisch mit den Pakistanern in eine Kategorie eingeordnet wurden. Ein zweiter Punkt war, dass das multikulturalistische System in England, das manche Aspekte und Formen kultureller Differenz anerkennt, nicht die wirklichen Bedürfnisse der Kaschmiris erfüllte, weil sie als Pakistaner galten und nicht als Kaschmiris anerkannt wurden. Hier ging es um die Sprache: Pakistaner haben Anspruch auf Urdu-Dolmetscher, Urdu ist aber nicht die Muttersprache der Einwanderer aus Mirpur. Sie sprechen vielmehr Pahari. Pahari-Dolmetscher waren jedoch nicht im System vorgesehen. Die (aus Pakistan stammenden) Urdu-Dolmetscher negierten oft einen Bedarf für Pahari, weil sie diese Sprache lediglich als einen unwichtigen Dialekt des Punjabi betrachteten, und nicht als eine eigenständige, »richtige« Sprache. Das führte immer wieder dazu, dass etwa für Paharisprechende Patienten in britischen Krankenhäusern keine passenden Dolmetscher bereitstanden. Schließlich beanspruchten in vielen Fällen pakistanische *community leaders* auch für die Mirpuris zu sprechen, die sich von ihnen aber häufig weder sprachlich noch politisch vertreten fühlten.

All das führte dazu, dass zunächst in Bradford, der englischen Stadt mit dem prozentual größten Bevölkerungsanteil von Menschen aus Azad Kaschmir, die Forderung erhoben wurde, Kaschmiris als eigene »ethnische« Gruppe, getrennt von Pakistanern, anzuerkennen. Diese Forderung wurde Ende 1998 vom Stadtrat umgesetzt. Daraufhin wurde die Forderung nach Anerkennung der Kaschmiris in weiteren Städten erhoben und gleichzeitig die *Kashmiri National Identity Campaign* (KNIC) gegründet, die mit Blick auf den Zensus von 2001 die Forderung nach Anerkennung der Kaschmiris auch auf nationaler Ebene erhob. Auf die Details dieses Anerkennungskampfes kann hier nicht eingegangen werden. Es gab jedoch erheblichen Widerstand von Pakistanern – der pakistanischen Botschaft, der Urdu-Presse in Großbritannien und lokaler *community leaders* – gegen diese Forderung. Auf lokaler Ebene blieb dieser Widerstand erfolglos. In den folgenden Jahren erkannten zahlreiche Städte Kaschmiris als eigenständige Gruppe an. Auf nationaler Ebene reichte die Zeit aber nicht, um für den Zensus 2001 die Einführung der ethnischen Kategorie »Kaschmiri« durchzusetzen. Nach dem Zensus versandete die KNIC-Kampagne zunächst. Inzwischen, mit

Blick auf den kommenden Zensus von 2011, wurde die Bewegung wieder aktiv und gewann auch wichtige Unterstützer außerhalb der Gruppe der Kaschmiris, wie zum Beispiel einige Kirchen. Die nationale Anerkennung der Kaschmiris im nächsten Zensus erscheint im Moment ziemlich wahrscheinlich.

Ein entscheidender Unterschied zur Situation vor zehn Jahren ist auch, dass es inzwischen eigene Kaschmiri-Medien gibt. 2006 wurde ein Satelliten-Kanal namens *Aapna Channel* (»Eigener Kanal«) gegründet, der vor allem auf Pahari sendet und die Botschaft vermittelt, dass Kaschmiris eine eigenständige Gruppe sind. *Aapna Channel* ist zwar inzwischen bankrottgegangen, aber an seine Stelle sind zwei neue Kanäle getreten – die Botschaft ist mithin geblieben.

Die Kampagne für die Anerkennung der Kaschmiris in Großbritannien hat auf den ersten Blick nichts mit der politischen Mobilisierung in Bezug auf den Kaschmirkonflikt zu tun. Aber in allen Feldern gibt es starke personelle Überlappungen. Wichtige Aktivisten der KNIC waren zuvor bei der JKLF und/oder der KWA engagiert, und einige von ihnen spielen auch eine zentrale Rolle bei den neuen Kaschmiri-Medien. Die KNIC hat keine expliziten politischen Forderungen in Bezug auf die politische Zukunft Kaschmirs erhoben, aber dennoch war klar, dass die meisten ihrer Aktivisten Anhänger der Idee eines unabhängigen Kaschmirs sind und waren, und den Beitritt Kaschmirs zu Pakistan ablehnen. Nicht zuletzt deswegen lehnten Pakistaner in Großbritannien die Kampagne auch ab und versuchten, sie zu bekämpfen. Und so ist auch der Name der Kampagne gewollt zweideutig: Das Wort »national« im Namen der Kampagne bezieht sich zunächst auf die nationale Ebene des Vereinigten Königreichs, wofür die Anerkennung eingefordert wird. Aber »national« lässt sich auch auf die Kaschmiris beziehen. Damit ist dann die Anerkennung Kaschmirs als eigenständige Nation angesprochen, wie von nationalistischen Gruppen gefordert wird. Der pakistanische Vertretungsanspruch für Kaschmir wird damit in Frage gestellt.

Kaschmiris in Großbritannien als Diaspora

Die hier nur kurz angerissenen Entwicklungen zeigen, dass sich ein Gemeinschaftsbewusstsein und vor allem ein Gemeinschaftsdiskurs und eine dazugehörige politische Praxis von Kaschmiris in Großbritannien entwickelt hat. Es wäre ein Anachronismus und eine ahistorische Betrachtungsweise, seit Beginn der Migration von Menschen aus Mirpur ins Vereinigte

Königreich von einer Kaschmiri-Diaspora dort zu sprechen. Zwar gab es auch damals schon Individuen, die sich in erster Linie als Kaschmiris betrachteten und nicht als Pakistaner, aber insgesamt blieb die Identifizierung als Pakistaner eher unwidetsprochen. Auch heute noch gibt es Menschen, die aus Mirpur stammen und sich in erster Linie als Pakistaner betrachten. Es sind vor allem die Aktivisten der Kaschmiri-Bewegung, die dies ablehnen, nicht die Mirpuris insgesamt. Politisch eher indifferente Menschen, die aus Mirpur stammen, identifizieren sich überwiegend weiterhin als Pakistaner.¹⁴ Es gibt auch immer noch Anhänger und Aktivisten der pro-pakistanischen Parteien aus Azad Kaschmir in Großbritannien, der *Muslim Conference* und der *Pakistan People's Party Azad Kashmir*. Trotzdem haben sich die Koordinaten massiv verschoben. Auch Politiker der *Muslim Conference* unterstützen inzwischen die Forderung nach Anerkennung der Kaschmiris in England, die sie vor einigen Jahren noch abgelehnt haben.

Die Vorstellung einer transnationalen Gemeinschaft der Kaschmiris ist entstanden und sie ist politisch und gesellschaftlich wirksam, und zwar sowohl in Großbritannien als auch in Azad Kashmir. Die Idee dieser Gemeinschaft geht sogar über das Vereinigte Königreich und Azad Kashmir hinaus und schließt den von Indien kontrollierten Teil von Jammu und Kaschmir mit ein.¹⁵

Die Dynamik der Kaschmiri-Bewegung lässt sich gut mit den vorgeschlagenen Begriffen fassen. Wichtig ist, dass Großbritannien *political opportunity structures* bereitstellt, die die Mobilisierung ermöglichen. Dazu gehören zunächst vor allem die Organisationsfreiheit und die Meinungsfreiheit in Großbritannien, die der JKLF ihre Aktivitäten ermöglichten. In Azad Kashmir wäre das nicht möglich gewesen. Nicht zuletzt wurde die JKLF in Birmingham mit dem expliziten Ziel gegründet, die *Plebiscite Front* in Azad

¹⁴ Dies gilt auch für die akademische Literatur über »Pakistaner« in England. Während ein großer Teil der Texte die spezifische Problematik der Mirpuris/Kaschmiris weitgehend ignoriert und sie als Pakistaner identifiziert, tendieren die Texte, die auf die Mobilisierung einer Kaschmiri-Identität in England eingehen, dazu, den Prozess der Mobilisierung als erfolgreich und weitgehend abgeschlossen darzustellen. Siehe etwa Nasreen Ali/Pat Ellis/Zafar Khan, *The 1990s: A Time to Separate British Punjabi and British Kashmiri Identity*, in: Gurharpal Singh/Ian Talbot (Hg.), *Punjabi Identity: Continuity and Change*, Delhi 1996, S. 229–256; und Nasreen Ali, *Kashmiri Nationalism Beyond the Nation State*, in: *South Asia Research* 22 (2002) 2, S. 145–160. Der Ko-Autor Zafar Khan ist selbst ein wichtiger Funktionär einer Fraktion der JKLF.

¹⁵ Dort wird diese Idee allerdings nicht unbedingt wohlwollend aufgenommen, weil von Kaschmir aus betrachtet die Mirpuris ziemlich marginal sind. Auf die Komplexität, Ambivalenz und Widersprüchlichkeit einer Gesamt-Kaschmiri-Identität kann hier aber nicht eingegangen werden.

Kashmir zu unterstützen, die dort unter ständiger politischer Unterdrückung, Verhaftung der Akteure usw. litt. Selbst die Forderung nach Unabhängigkeit für Kaschmir kann in Azad Kaschmir (und in Pakistan) nicht offen artikuliert werden. So muss z. B. jeder Kandidat für die *Legislative Assembly* von Azad Kashmir erklären, dass er den Beitritt Kaschmirs zu Pakistan unterstützt. Daneben spielt konkret auch das multikulturalistische System Großbritanniens eine wichtige Rolle, in dem es politisch und rechtlich möglich ist, als eigenständige Gruppe anerkannt zu werden und in dem entsprechende Forderungen potentiell als legitim betrachtet werden.

Zu den *mobilising structures and practices* gehören die Organisationen, die mit der Forderung nach der Anerkennung der Eigenständigkeit der Kaschmiris – sei es als Nation in Südasien, wie von der JKLF und der KWA gefordert, oder als ethnische Gruppe im Vereinigten Königreich – an die Öffentlichkeit getreten sind, und ihre Aktionsformen. Demonstrationen, Unterschriftenaktionen und etwa jährliche Gedenkveranstaltungen für Maqbool Bhatt zählen dazu, seit Kurzem aber eben auch die mediale Mobilisierung über die Satellitenkanäle.

Wichtige *frames* der Mobilisierung sind der Multikulturalismus und natürlich die Ideen von Identität und Nation – alles Ideen, mit denen die Forderung nach Anerkennung artikuliert wird.

Die *politische und soziale Dynamik* der Bewegung darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, wenn man nicht dem Trugschluss erliegen will, dass in Großbritannien nun eine fest gefügte Gemeinschaft namens Kaschmiri-Diaspora entstanden sei. Es gibt eben immer noch Auseinandersetzungen über die Legitimität und das Ausmaß der Anerkennung. Die Forderung nach Unabhängigkeit unterstützen die Kaschmiris der *Muslim Conference* nicht. Es bestehen alternative Identitätsrahmen, die zum Teil mit der Identifizierung als Kaschmiri konkurrieren oder sie überlagern. Vor allem eine Identifizierung als Muslime spielt hier eine wichtige Rolle, die aus einer Perspektive des Ausschlusses und der Bedrohung heraus den Zusammenschluss aller Muslime fordert und nationale Differenzen für irrelevant erklärt.¹⁶ Schließlich ist eine gemeinsame Identität der Kaschmiris durchbrochen von »Sub-Identitäten«, wie zum Beispiel von der Konkurrenz zweier großer »Verwandtschaftsgruppen« (*binaderis*), den Jats und Rajas.

Diaspora und »Fremdheit«

Es sollte deutlich geworden sein, dass sich Kaschmiris in Großbritannien nicht deshalb zu einer Diaspora entwickeln, weil sie im Land »fremd« sind. Kaschmiris »fremdeln« in England nicht. Fremdheit gegenüber der britischen Gesellschaft spielt für den Gemeinschaftsdiskurs der Kaschmiris keine Rolle. Im Gegenteil, die Aktivisten verstehen sich selbst ausdrücklich als *British Kashmiris*, als Angehörige der britischen Gesellschaft, die nicht fremd sind, sondern nur anders als andere Briten.¹⁷ Wenn Fremdheit im Gemeinschaftsdiskurs überhaupt eine Rolle spielt, dann ist es »Fremdheit« gegenüber den Pakistanern in Großbritannien. Pakistanern gegenüber wird Differenz betont, um einem als paternalistisch, dominierend und abwertend empfundenen Vertretungsanspruch der Pakistaner zu entkommen. Aber auch dabei geht es nicht um »Fremdheit« im eigentlichen Sinne, denn gerade das, die Haltung, die den Pakistanern vorgeworfen wird, ist ja wohl bekannt. Das Problem ist nicht Fremdheit, sondern Dominanz, Machtverhältnisse und die empfundene Missachtung und Nichtanerkennung. Die Konstruktion von Diaspora erweist sich dabei als Vehikel, Machtverhältnisse in Frage zu stellen und Anerkennung einzufordern.

¹⁶ Hier spielen die teils sehr drakonischen britischen Anti-Terrorgesetze eine wichtige Rolle.

¹⁷ Parallel zur KNIC wurde auch eine Association of British Kashmiris gegründet, der vor allem »Professionals« angehörten, die in der britischen Gesellschaft keineswegs marginalisiert sind. Inzwischen hat sich aber auch diese Vereinigung weitgehend aufgelöst.